

Jan P. Hudzik*

Teoria i historia monopolu na władzę w demokracji

Theory and History of Monopoly Power in Democracy

STUDIA I ANALIZY

Słowa kluczowe: demokracja, semantyka pojęć przeciwstawnych, demokracja autorytarna, totalitarna, prawdziwa, demokracja jako farmakon, liberalna lewica, fundamentalizm, populizm

Keywords: semantics of oppositional concepts, authoritarian, totalitarian, real democracy, democracy as a pharmakon, liberal left, fundamentalism, populism

Abstrakt: Artykuł dotyczy źródeł i mechanizmów monopolizacji władzy w demokracji. Skąd roszczenia wybrańców ludu do wyłącznego prawa do sprawowania władzy? Autor broni dwóch tez i szuka dla nich potwierdzenia zarówno w historii teoretycznych opracowań demokracji, jak i jej politycznych adaptacji. Pierwsza głosi, że roszczenia te są prowokowane przez samą ideę demokracji – są jej strukturalną właściwością, i decydują o jej farmakonicznym działaniu, ponieważ – to teza druga – opiera się ona na figurze pojęć przeciwstawnych typu egalitaryzm vs. elitaryzm, władza ludu vs. władza kapitału oraz wszelkich od nich pochodnych. Demokracja, jako lekarstwo, w sensie: środek na osiągnięcie równości, wolności czy sprawiedliwości, potrafi dlatego jednocześnie zatruć te wartości na śmierć. Generuje nierówności i dyskryminuje tych, których odgranicza od siebie. Wszelkie treściowe wypełnienia jej formalnych wartości są dla niej zgubne. Ma tendencje do przechodzenia w jakąś formę autorytaryzmu, fundamentalizmu lub totalitaryzmu.

* ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4806-7840>, filozof, profesor, Wydział Politologii i Dziennikarstwa, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zajmuje się filozofią kultury. Ostatnie publikacje książkowe: *Prawda i teoria* (2011) oraz *Wykłady z filozofii mediów* (2017). Email: jan.p.hudzik@gmail.com.

Abstract: *This article concerns the sources and mechanisms of the monopolisation of power in democracy. Where do the claims of people's representatives for exclusive rights to rule come from? The author pleads two arguments and try to prove them in both the history of theoretical frameworks of democracy and its political adaptations. The first argument is that these claims are provoked by the very idea of democracy – they are its structural component which decides on its pharmakonic action, because – that's the second argument – it (the idea) is based on the construction of oppositional concepts like egalitarianism vs. elitism, power of the people vs. power of capital and their derivatives. That's why democracy, as a cure for – in respect of gaining – equality, freedom and justice, can poison these values to death simultaneously. It creates inequalities and discriminates separated people. Every substantial content of its formal values is fatal to it. It tends to move to some kind of authoritarianism, fundamentalism or totalitarianism.*

Uwagi wstępne

Teoria i praktyka polityczna „od zawsze” zмага się ze zjawiskiem monopolizacji i koncentracji władzy. Idea „pełni” władzy – cokolwiek w danym miejscu i czasie by znaczyła – ma wiele rozmaitych przyczyn i uwarunkowań. Ich wyjaśnienia podejmują się na swój sposób antropologia, psychologia społeczna, filozofia, ekonomia, a nawet teologia. Dla politologów sprawa zdaje się oczywista – mechanizm monopolizacji władzy nie jest żadną specyfiką systemów autokratycznych. Wpisany jest w samo funkcjonowanie również państwa demokratycznego. Przyjmuję słownikowe rozumienie demokracji jako ustroju politycznego i formy sprawowania władzy, której źródła pochodzą od suwerena – większości obywateli. Wiadomo jednak, jak bardzo złożona rzeczywistość ukrywa się pod tym prostym określeniem i jak wiele problemów ono nastęcza. Wybrani w wolnych, powszechnych i tajnych wyborach politycy cechują się tym jedynie, że nie mają żadnych szczególnych kompetencji do sprawowania władzy – są równi w swych właściwościach z wszystkimi innymi współobywatelami. Tyle wiadomo na pewno. To, czego do końca nie jesteśmy pewni, wiąże się natomiast z problemem, skąd w takim razie roszczenia wybrańców ludu do monopolu – wyłącznego prawa do sprawowania władzy? Oczywiście, pytanie to jest o tyle zasadne – dla jasności trzeba to dopowiedzieć – o ile polityki demokratycznej nie zredukujemy – naiwnie – tylko do proceduralizmu, czyli do deliberacji i aksjologicznie neutralnych rządów prawa, lecz połączymy – realistycznie – z namiętnościami, różnicami i konfliktami interesów. Ale to dość słabe wyjaśnienie problemu – zbyt banalne.

Poniżej spróbuję pokazać, że żądza zdobycia i posiadania pełni władzy prowokowana jest przez samą ideę demokracji liberalnej i jest jej strukturalną właściwością. Zatem sama idea demokracji ma działanie farmakoniczne: jako lekarstwo na równość, wolność czy sprawiedliwość, potrafi zatruć je na śmierć. A znajduje to potwierdzenie zarówno w historii jej teoretycznych opracowań, jak i politycznych adaptacji. Nie zajmuję się osobno, ciekawą, choć dość akademicką historią relacji między demokracją a liberalizmem – zakładam, że ich związki ukazują jedynie ową farmakoniczną właściwość samej demokracji, i dlatego są nierozzerwalne ani historycznie-ideowo, ani politycznie. Dziś są już one zresztą uznane za konieczne i naturalne, choć o różnej dynamice napięć i różnych proporcjach czynnika demokratycznego i liberalnego w różnych systemach prawnych i praktykach politycznych poszczególnych państw. Dualistyczna figura językowa „liberalnej demokracji” składa się z asymetrycznych pojęć przeciwstawnych i sama prowokuje powstawanie takich pojęć. Na czym to polega i jakie są tego skutki polityczne? – o tym traktuje niniejszy tekst.

Demokracja i kapitalizm: od *polis* do rynku

Ustalmy najpierw, co wiemy z historii idei. Nie budzi wątpliwości to, że interesujący nas mechanizm monopolizowania zasobów politycznych wiąże nowoczesną demokrację przedstawicielską z logiką kapitalizmu. Od początku bowiem – co potwierdzi Thomas Hobbes – była ona narażona na ryzyko rezygnacji przez obywateli z wolności politycznej – powiązanej z osiągnięciem dobra wspólnego – na rzecz bezpieczeństwa jednostki i jej interesów.

Wcześniej, w przednowoczesnych realiach i imaginariach społecznych, taki poślizg był niemożliwy. Wówczas to bowiem – jak nauczał Arystoteles – ludzka potrzeba była postrzegana jako „powszechny miernik” w transakcjach wymiennych, jakie łączą wszystkich obywateli „jakby w jedną całość”.¹ Wspólnota państwowa miała być efektem takich społecznych transakcji w sferze publicznej, opartych na zasadzie odpłaty zgodnie z logiką sprawiedliwości określonej jako proporcjonalna. Odnosi się ona do ludzi różnych i z natury sobie nierównych, albo inaczej: równych jedynie analogicznie, proporcjonalnie w stosunku do potrzeb.

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. i wstęp D. Gromska, Warszawa 1982, s. 179 (1133 b 13).

Warunkiem istnienia *polis* – dalej za Arystotelesem – jest to, że ludzie siebie nawzajem potrzebują: lekarz potrzebuje rolnika (a nie lekarza) i odwrotnie, budowniczy szewca itd. Wymianą społeczną rządzi zasada ekwiwalencji: ludzie stanowią wspólnotę wtedy, gdy wymieniają swoje wytwory „w tej samej ilości i jakości”². Relacja produktu rolnika do produktu szewca ma być współmierna z relacją, w jakiej pozostaje produkt szewca do produktu rolnika. Uniwersalnym ekwiwalentem potrzeb stał się pieniądz (gr. *nomisma*). Dokonywane za jego pomocą transakcje Stagiuryta nazywa *koinonia*, tak samo, jak wspólnotę. Michał Paweł Markowski w swoich rozważaniach na temat reprezentacji wyjaśnia:

Koinonia to w gruncie rzeczy *res publica*, rzecz publiczna, wspólnota, która jest efektem politycznej (a więc społecznej) negocjacji. Kultura jako *koinonia* jest polityczna na wskroś, albowiem odwołuje się do negocjowanych potrzeb, reprezentowanych przez *nomisma*, czyli [...] pieniądze, ale także konwencje kulturowe, dzięki którym dochodzi do wymiany potrzeb.³

Potrzeby wpisane są w hierarchię doskonałości bytu skierowaną na absolut i uzasadniającą *naturalne* różnice między ludźmi. Wymiana potrzeb, reprezentowana przez pieniądze, rządzi się zasadą ekwiwalencji po to, żeby nie zachwiać tymi różnicami i nie rozbić całości wspólnoty – *polis*, *koinonii*. Ten stan rzeczy zmienia się diametralnie w nowoczesnych realiach społecznych – i w zastosowanej do nich teorii. W sytuacji, gdy byt został oderwany od transcendencji nie ma już teraz żadnej *naturalnej* całości – ani jako wspólnoty, ani jako jednostki, ani jako jej (jednostki) uniwersalnych potrzeb. Byt, pozbawiony swoich niezmiennych substancjalnych treści, zastąpiony zostaje przez wartość – zjawisko, przedmiot, które nabiera znaczenia tylko w relacji do znaczenia i wartości innych zjawisk i przedmiotów. Negocjowanie jego znaczeń – wartości – nie dokonuje się już w odniesieniu do bytowych – istotowych – potrzeb, lecz do praw rynkowych. W rezultacie tego poślizgu – w historii idei powiązanego z szerszym procesem nazywanym przewrotem nominalistycznym – równość polityczna zostaje zastąpiona przez równość handlową, a wolność utożsamiona z niepohamowanym bogaceniem się, wyrównywaniem wszelkich różnic i wartości, w rezultacie także z ogólną wymiennością lub zastępowalnością wszystkich praktyk, zachowań, poglądów czy przed-

² Tamże, s. 178 (1133 b 13).

³ M.P. Markowski, *O reprezentacji*, [w:] M.P. Markowski, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2006, s. 305. Zob. szerzej na ten temat: J.P. Hudzik, *Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?*, «Teksty Drugie» 2010, nr 3 (123), s. 11–34.

miotów. W nowym porządku społecznym kluczową rolę zaczyna odgrywać wymiar ekonomiczny, zorganizowany wokół osiągnięcia dwóch celów: bezpieczeństwa i rozwoju gospodarczego. Społeczeństwo polityczne w rezultacie tej reorganizacji samo zaczęło być postrzegane przez metaforykę ekonomiczną⁴. Przypomnijmy, co pisze Thomas Hobbes w swoim *Lewiatanie* (1649):

Wartością człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego cena; to znaczy wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły. Nie jest więc ta wartość bezwzględna, lecz jest rzeczą zależną od potrzeby i sądu innych ludzi.⁵

Merkantylną świadomość mają w owym czasie nie tylko reprezentanci nowej klasy społecznej, jaką była burżuazja, lecz także arystokraci, a nawet i monarchowie. Ludwik XIV (1643–1715) udziela takiej oto rady swojemu delfinowi:

Wszystkie te rozmaite warunki, które tworzą świat, są ze sobą wzajemnie połączone tylko poprzez wymianę wzajemnych obligacji. Różnica i szacunek, które otrzymujemy od naszych poddanych nie są upominkiem z ich strony, lecz zapłatą za sprawiedliwość i ochronę, których oni od nas oczekują.⁶

Ludzie żyją w porządku społecznym, który stał się sprawnym inżynierskim projektem wymiany towarów i usług. Różnice między nimi są teraz widoczne, a nie, jak dawniej, ukryte, związane z cnotą, mądrością czy urodzeniem. Na runku wymiany liczy się już tylko wydajność i skuteczność. Karol Marks nieco ponad sto lat później nie będzie więc miał już większych problemów z powiązaniem tego zjawiska z uprzedmiotowieniem i wyobcowaniem pracowników najemnych. Ich potrzeby nie są już bezwzględne, w sensie przywiązane do drabiny doskonałości bytu – drabiny, która niegdyś prowadziła do Boga i posłużyła za legitymizację porządku stanowego – lecz względne – związane z funkcjami – rolami, zawodami – jakie ślepy los ludziom narzucił.

Podsumujmy: po załamaniu się kosmologicznego, czyli metafizycznego porządku świata, ludzie znaleźli się w świecie rządzonego przez przypadek. Pozbawieni pasterskiej opieki, jaką gwarantował im dotychczas Kościół, powierzyli rządzenie sobą równym sobie – tak samo jak oni pozbawionym właściwości i nieuprawnionym do sprawowania władzy.

⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2007, s. 177.

⁵ Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekł. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 167.

⁶ Cyt. za: Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 177–178.

Demokracja i semantyka pojęć przeciwstawnych

Demokracja polityczna miała w teorii i praktyce zawsze problem z polityką równościową. Twierdzenie Hobbesa, że „ludzie są raczej równi niż nierówni”, od czasu, gdy tylko ujrzało światło dzienne, postrzegane było jako potencjalne źródło konfliktów, które tworzą nierówności. Z tym paradoksem nowożytna myśl polityczna musiała zmagać się więc już od samego początku – idea równości stała się bowiem dla niej wyzwaniem w konfrontacji z nowymi realiami społecznymi. Społeczeństwo hierarchiczne, stanowe odchodzi w przeszłość, jego miejsce zaś zajmuje społeczeństwo funkcjonalne – złożone z formalnie równouprawnionych obywateli, różniących się od siebie z uwagi na wykonywane funkcje, zgodnie ze społecznym podziałem pracy, polegającym na rozbiciu procesu produkcji na odrębne fazy, wykonywane przez różne gałęzie gospodarki i grupy zawodowe. Hobbes niemal całą swoją oryginalną myśl polityczną wywiódł ze spostrzeżenia, że z samego uznania równości wynika brak zaufania, który ostatecznie prowadzi do społecznych nierówności. Mechanizm ten miał wyglądać mniej więcej tak:

Jeśli więc jacyś dwaj ludzie pragną tej samej rzeczy, której jednak nie mogą obaj posiadać, to stają się nieprzyjaciółmi; i na drodze do swego celu (którym przede wszystkim jest zachowanie własnego istnienia, a czasem tylko własne zadowolenie) starają się zniszczyć jeden drugiego albo sobie podporządkować.⁷

Równość generuje więc relacje dominacji i panowania, które z natury są asymetryczne. Rozwiązaniu tej aporii miała służyć idea umowy społecznej – nadal niewolna jednak od paradoksów. Jak wiadomo, Jana Jakuba Rousseau uwiodła – może raczej: ukąsiła – ona aż do tego stopnia, iż uznał, że dla niej można nawet... zmuszać ludzi do wolności, jeśli odmawiają jej posłuszeństwa, nie rozumiejąc, iż to ona właśnie – jako *wola powszechna* – ma gwarantować im niezależność osobistą i z natury prowadzić ich do równości⁸. Dla jasności dodajmy od razu, że w języku współczesnej nam teorii społecznej musielibyśmy zaliczyć pojęcie „woli powszechniej” do kategorii *pustych znaczących*. Tak czy inaczej, gdyby nie cudowne emancypacyjne i egalitaryzujące działanie owej *woli*, to w demokracji pozostałoby odwoływać się już tylko do prawa liczby – i o tym, co daje szczęście wszystkim decydowałaby wyłącznie arytmetyka. Ale rzecz w tym, że matematyczna kalkulacja jest metodą całkowicie nieadekwatną

⁷ Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 205.

⁸ Zob. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, [w:] tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, przekł. B. Baczek i in., Warszawa 1966, s. 26, 32.

do rozpoznania dobra wspólnego – jaką niby miarą mierzyć dobro? Dla utylitarystów miało nią być „największe szczęście największej liczby ludzi” (Jeremy Bentham), przy czym, jak wiadomo, jest to tylko zwykły chwyt retoryczny – nadal otwartym pozostaje pytanie, jak zmierzyć to „największe szczęście”? Wszyscy, którzy próbowali, a i nadal jeszcze mogą próbować odpowiadać na to pytanie, napotykają na swej drodze problem nie tyle techniczny, ile merytoryczny. Owszem, istnieje możliwość pójścia prostszą drogą, i zatarcia różnicy między merytorycznym i technicznym, to znaczy między dobrem wspólnym/demokracją pojętą jako konstrukcja prawna i polityczna, a rzeczywistą formą życia „największej liczby ludzi” – nazwanej w XX wieku masą. Takie przedsięwzięcie kończy się jednak tragicznie. Władza przekazana „masom robotniczym” nieuchronnie monopolizuje się, trafia albo w ręce jakiejś jednostki, albo jakiejś partii – jej komitetu centralnego.

Pytanie, dlaczego tak się dzieje? Czy idzie tylko o problem racjonalności, ekonomicznej, kalkulacyjnej – na skali zysków i strat, przewagi bądź nienadążania za przeciwnikami lub wrogami wewnętrznymi lub zewnętrznymi – posądzonej o zniszczenie świata naszych codziennych doświadczeń? Albo – w innym wariantcie – czy jest to wina tzw. wielkich narracji, zbudowanych z abstrakcyjnych pojęć, które pod koniec XX wieku oskarżono o mord na różnicy? Czy może o idealizację, przedstawianie sobie świata nie takim, jaki jest, lecz jakim być *powinien*, która leży u źródeł utopii społecznej? Lub, bardziej prozaicznie, o to, co na partyjnych konwentykłach upatrywano w ludzkich ułomnościach, które miałyby uporczywie stać na drodze do stale odległej realizacji rajy na ziemi? Odpowiedź zdaje się zawarta w każdym z tych kanonicznych sposobów rozumowania. I w czymś jeszcze więcej. W tym mianowicie, że „Osobliwością języka polityki jest to, że jego pojęcia można wprawdzie odnieść do ugrupowań sprawczych, do instytucji, grup itd. oraz ich ruchów, jednak pojęcia te w nich się nie dopełniają”⁹. Stąd i rozbieżność między pojęciami języka polityki a ich historycznie pojawiającymi się artykułacjami. Stąd i prawidłowość, że ani teoretykom polityki, ani społeczeństwu, w którym są oni aktywni, nigdy nie udaje się w rezultacie być w pełni sobą, ustanowić siebie jako obiektywnej rzeczywistości¹⁰.

⁹ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wybór i oprac. H. Orłowski, przekł. W. Kunicki, Poznań 2012, s. 230.

¹⁰ Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przekł. S. Królak, Wrocław 2007, s. 137.

I tak też jest z pojęciem demokracji. Odnosi się ono do czegoś nieuchwytnego i w rzeczy samej wewnętrznie sprzecznego: wszelkie wypełnienie jej treścią przez dominujący w danym miejscu i czasie dyskurs – sferę nazwań, określeń, dyskusji – siłą rzeczy jest partykularne i pozostaje w pewnym konflikcie z interesami – potrzebami, poczuciem sprawiedliwości – wszystkich pozostałych, wypartych, którym te treści są obce. A przecież te treściowe wypełnienia – językowe i instytucjonalne artykulacje – zgodnie z doktryną domagają się zrozumienia, w sensie pewnego – warunkowego, wynegocjowanego, ograniczonego czy jakkolwiek jeszcze inaczej określonego – przyzwolenia *potencjalnie* ze strony wszystkich obywateli. Żeby jednak takie założenie było w ogóle zasadne, to wymaga ono przyjęcia jeszcze kolejnego założenia, że mianowicie wszyscy zainteresowani mają stosowne, merytokratyczne kompetencje – ale i tu znów wpadamy w pułapkę, nieuchronnie wikłamy się w sprzeczność. Widzimy, że idea demokracji opiera się na figurze przeciwstawnych pojęć. Merytokracja to bowiem przeciwieństwo egalitaryzmu, to rządy elit, technokratów, ludzi nieprzeciętnie utalentowanych, kompetentnych, dysponujących tym, co zapewne onegdaj klasycy mieli na myśli, mówiąc o cnotach. Cnotliwi zdają się najlepiej dostosowani do warunków demokratycznych – zdolni do artykułowania własnych potrzeb, przekonań i emocji, do zawierania kompromisów i rozwiązywania nieporozumień. Zrozumienie jest jedno – nieporozumień wiele. Samo liczenie głosów tego nie zmienia, nie wystarczy do utrzymania demokratycznej formy rządów. „Polityka oparta wyłącznie na prawie liczby – jak zauważają dziś francuscy teoretycy – jest w sposób oczywisty jednorodna z rzeczywistością opartą na rynku i pieniądzu”¹¹. W nieco bardziej łagodnej wizji tego współistnienia nie ma już mowy o tym, że kapitalizm zastępuje demokrację, lecz jedynie, że żyją one „w nieustającym konflikcie, co sprawia, że się wzajemnie modyfikują i ograniczają”¹². Tak czy inaczej, jak widać, jest faktem, że istnieje nierozzerwalny związek między demokracją przedstawicielską a kapitalizmem.

Podsumujmy nasze dotychczasowe uwagi: wszelki esencjalizm w myśleniu o demokracji – związany np. z konkretnymi, ukształtowanymi w danym miejscu i czasie, formami wyrażania szacunku dla praw człowieka, instytucjami stojącymi na straży sprawiedliwości społecznej lub alokacji środków budżetowych – wszelkie rozstrzygnięcia, wypełnie-

¹¹ A. Badiou, A. Finkielkraut, *Dawni kontestatorzy. O aktualności sporów wokół Maja '68*, przekł. W. Dłuski, «Przegląd Polityczny» 2018, nr 148, s. 145.

¹² R.A. Dahl, *O demokracji*, przekł. M. Król, Kraków 2000, s. 160.

nia treścią formalnych wartości demokratycznych – równości, wolności, jak i sprawiedliwości – są dla demokracji – dla tychże wartości – zgubne. A to właśnie znaczy, że nie jesteśmy w stanie ustanowić siebie jako rzeczywistości obiektywnej – w naszym przypadku jako demokracji *par excellence*. Tego rodzaju ustalenia pociągają za sobą nieporozumienia, czasem tak radykalne, że ich rozwiązanie prowokuje (to chyba właściwa metafora) do przyjęcia ostatecznie form zachowań pozbawionych demokratycznej legitymizacji. Byłoby przecież nierozsądne liczyć na powszechny aplauz, kiedy decydujemy się zawłaszczyć – ustanowić siebie jako – obiektywną rzeczywistość, zastosować do samych siebie – do naszej grupy/partii/organizacji – pojęcia ogólne, takie jak np. demokracja, równość, sprawiedliwość czy państwo. Samookreślenia polegające na przenoszeniu tego, co powszechne na to, co poszczególne – jak wyjaśnia Reinhard Koselleck – „prowokują powstawanie pojęć przeciwstawnych, które dyskryminują odgraniczonych”¹³.

Pojęcia przeciwstawne pozwalają konkretnym grupom, mającym roszczenia do powszechności, rozpoznać się i ukonstytuować. To jasne. Problem w sile i efektywności, z jaką one to czynią – i, wyartykułowane politycznie, dyskryminują wszystkie pozostałe grupy. Problem wcale nie iluzoryczny, o czym świadczą mogą zwyczajne językowe oparte na pojęciach przeciwstawnych, które funkcjonują dziś na porządku dziennym w odniesieniu do sposobów postępowania i reguł stosowanych we współczesnych państwach demokratycznych. Chodzi o takie formuły jak np. *partiokracja, półdemokracja, demokracja nieliberalna, autorytarna czy totalitarna, rządy techniczne, kapitalizm polityczny czy elitarne lub oligarchiczne państwo prawa*¹⁴. Powstają one w reakcji na powszechne dziś zjawisko lub tendencję do zlewania się elit politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Proponuje się dzisiaj zastąpienie, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej niektórych z tych określeń pojęciem wobec nich nadrzędnym, którym miałyby być *postdemokracja* – kolejna kategoria oparta na figurze pojęć przeciwstawnych, jeśli zważyć, że przedrostek *post-* ma w sobie semantyczny potencjał negacji. Brytyjski politolog, Collin Crouch, podaje następujące opisowe wyjaśnienie *postdemokracji*:

¹³ R. Koselleck, *Semantyka historyczna...*, s. 228.

¹⁴ Zob. np. I. Krastew, M. Król, Sh. Banderia, T. Snyder, *O nieliberalnej demokracji. Debaty Tischnerowskie – Reaktywacja!*, «Kultura Liberalna», [https://kulturaliberalna.pl/2014/10/07/niliberalnej-demokracji-debaty-tischnerowskie-reaktywacja\(31.07.2019\)](https://kulturaliberalna.pl/2014/10/07/niliberalnej-demokracji-debaty-tischnerowskie-reaktywacja(31.07.2019)). Na temat „oligarchicznych państw prawa” zob. J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przekł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 90–91.

W modelu tym, chociaż nadal oczywiście odbywają się wybory i mogą one zmieniać rządy, publiczna debata wyborcza jest jednak silnie kontrolowanym spektaklem, zarządzanym przez rywalizujące ze sobą zespoły zawodowych ekspertów od technik perswazji, i zajmującym się tylko małym zakresem problemów wyselekcjonowanych przez te zespoły. Masa obywateli odgrywa przy tym rolę bierną, spokojną, nawet apatyczną, odpowiadając tylko na dane im sygnały. Za kulisami tego spektaklu gry wyborczej tworzy się naprawdę politykę w sekrecie przez interakcję między wybranymi rządami a elitami, które w przeważającej mierze reprezentują interesy gospodarcze.¹⁵

Wniosek: wygląda więc na to, że przyjmując za punkt wyjścia ideę równości – „ludzie są raczej równi niż nierówni” – nieuchronnie zmierzamy do stanowienia rzeczywistości, pozwalającej się opisać jedynie za pomocą pojęć opozycyjnych typu „elity” vs. „bierna masa”. Stajemy wobec tego jedynie przed alternatywą: albo – co wiemy z historii – popadamy w jakąś formę demokracji totalitarnej, terrorystycznej dyktatury jednostki lub klasy społecznej, albo – co znamy już z doświadczenia – w jakąś formę postdemokracji, rządów technokratów, elit ekonomicznych.

Pozostajemy nadal przy semantyce. Przed podobną aporią, co panowanie praw i maksyma o równości, stawia nas demokratyczna zasada większości. Odwołanie się do niej jest trudne do spełnienia, ponieważ – czego świadom był już autor *Umowy społecznej* – „Biorąc w znaczeniu ścisłym, prawdziwa demokracja nigdy nie istniała i nigdy nie będzie istnieć. Sprzeciwia się to porządkowi naturalnemu, aby wielka liczba rządziła, a mała była rządzona”¹⁶. Formalne reguły gry demokratycznej, czyli rządów prawa,

nie stanowią skutecznej obrony wolności jednostki – lub mniejszości – przed zakusami państwa, czyli większości. „Formalne gwarancje wolności, przybierające postać rządów prawa, same w sobie nie gwarantują obrony przed państwem i przemożną siłą innej jednostki, natomiast łatwo mogą prowadzić do powstania republiki pieniaczy”¹⁷. Obserwacja Rousseau jest w gruncie rzeczy dość banalna: technicznie, nawet w bardzo małych państwach, to nierealne, żeby lud – liczony w setkach, tysiącach lub milionach obywateli – ustawicznie zasiadał na zgromadzeniach i załatwiał sprawy publiczne. Ale uwaga ta nie odnosi się tylko do form demokracji bezpośredniej. Podobne rozumowanie można przecież przeprowadzić także odnośnie do trybu przedstawicielskiego, który w demokratycznej praktyce

¹⁵ Zob. np. C. Crouch, *Post-Democracy*, Cambridge 2004, s. 4. Zob. też np. Z. Krasnołębski, *Polityczność i postdemokracja*, «Res Publica Nowa» 22 października 2012, <https://publica.pl/teksty/politycznosc-i-postdemokracja-32662.html/5> (27.07.2019).

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 80.

¹⁷ M. Bucholc, *Obcy świat teraźniejszości*, «Przegląd Polityczny» 2013, nr 118, s. 155.

wyłania zwykle rządzących dzięki głosom większej mniejszości obywateli uczestniczących w wyborach. Wszystko to rodzi niebezpieczną, chociaż bardzo realną, pokusę, żeby obejść te trudności/paradoksy/aporie jednym ruchem, oddając całą władzę w ręce komuś, kto siłą własnego umysłu ogarnie magiczne *dobro wspólne* i zrozumie, czym jest szczęście dla wszystkich i każdego z nas z osobna. Tym skończyłaby się owa „republika piniaczy”. „Cała władza w ręce ludu” – to właśnie hasło ilustrujące jedno z historycznych realizacji tego typu rozwiązania. Historia pokazała, po pierwsze, że jego głosiciele zmierzają zwykle do pozyskania władzy dla samych siebie i faktycznie niszczą lud. Po drugie zaś, że bardziej powiązane jest ono z demokracjami europejskimi niż z demokracją amerykańską. Poślizg w pułapkę pokus totalitarnych tłumaczy się na przykład tak oto:

Dominujący egoistyczny duch klasowy, panoszący się w demokracjach europejskich, permanentny, europejski zwyczaj dawania pierwszeństwa zasadom ‘substancjalnym’ (to znaczy, ideologiczno-politycznym) względem ‘nazbyt formalnych’ i w zasadzie nienaruszalnych reguł proceduralnych, tradycyjne europejskie samopoddanie się silnemu państwu, najlepszemu panaceum w okresie zawieruchy, i tym podobne, uczyniły z demokracji europejskiej jedną ze współwinnych swego tragicznego losu.¹⁸

Władza staje się przedmiotem sporu w zależności od dwóch zmiennych: po pierwsze, od dostępności alternatywnych podmiotów rządzących, którzy pobudzają ludzi do występowania na arenie politycznej, oraz – po drugie – od kosztów politycznej partycypacji¹⁹. Demokracji zaczynają zagrażać tendencje totalitarne – w cytacie to ów „egoistyczny duch klasowy” – w sytuacji, kiedy właściwie nie ma alternatywnych podmiotów rządzących, toczą się spory między wieloma skłóconymi partiami, niezdolnymi powołać wspólny rząd, ani osiągnąć konsensus w sprawach zasadniczych dla społeczeństwa. Wtenczas rodzi się myśl o „samopoddaniu się silnemu państwu”, pragnienie – psychologicznie tłumaczone pod hasłem – „ucieczki od wolności”, wybrania tych, którzy zagarną całą władzę i uspokoją nastroje, wygaszą polityczne spory i wolę partycypacji w sprawach publicznych, czyniąc ją zbyt ryzykowną – taką, która wymaga odwagi do tego np. by wziąć udział w protestach za cenę utraty pracy bądź więzienia. Wszystkie te działania domagają się naturalnie legitymi-

¹⁸ A. Heller, F. Fehér, *Dialog między Starym a Nowym Światem*, przekł. W. Bulira, [w:] A. Heller, *Eseje o nowoczesności*, red. nauk. J.P. Hudzik, współpraca red. i słowo wstępne W. Bulira, Toruń 2012, s. 219.

¹⁹ D.A. Lake, M.A. Baum, *The Invisible Hand of Democracy. Political Control and the Provision of Public Services*, «Comparative Political Studies» 2001, vol. 34, nr 6, s. 593.

zacji, odwołań do „substancjalnych” zasad lub, inaczej mówiąc, obiektywizacji, uzasadnień – nazw, słowników, formuł językowych – wprowadzających mit *prawdziwej* lub *rzeczywistej* demokracji. Teoria i historia polityczna pokazały, że mit ten może występować w dwóch postaciach. Obydwie mają źródła oświeceniowe i dotyczą najważniejszego zasobu politycznego, jakim jest wiedza jako władza.

Pierwszy z nich ma formę autorytaryzmu lub dyktatury. Dyktator to wychowawca ludu, który własną wolę utożsamia z wolą ludu – jedynie on ją właściwie kształtuje i wyraża. Jego wrogowie, to wrogowie demokracji – są piętnowani np. jako komuniści lub faszyci, i brutalnie zwalczani. „Konsekwencją takiego wychowywania – jak logicznie wnioskuje Carl Schmitt – jest dyktatura, uchylenie reguł demokracji w imię demokracji prawdziwej, którą dopiero należy zbudować. Z teoretycznego punktu widzenia wprowadzenie dyktatury wcale nie unieważnia demokracji”²⁰.

To prawda, żeby uniknąć czarnego scenariusza rozpadu państwa pod wpływem pochłonięcia starań publicznych przez prywatne interesy – triumf ludzkiej chciwości i pożądlivosti – trzeba założyć – czego świadom był już Rousseau – że „umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad swoimi członkami”²¹. Inspirowana takimi pomysłami historia społeczna szybko potwierdza zresztą ich zbawienno-trucielskie (za chwilę nazwiemy je *farmakonicznym*) działanie. Zostały one wykorzystane przez rządy jakobinów – w latach 1793–1794 – w rewolucyjnej Francji. Lud, który obalił tyranie i zdobył pełnię władzy, a wraz z nią i wolność, w imię dobra ogólnego nie może pozwolić na stawianie swojemu rządowi jakiegokolwiek oporu. Wszelki opór rzuca teraz wyzwanie dobru ogólnemu, jest perwersją i wyrazem czystego egoizmu. Można go pokonać tylko za pomocą terroru – czystej represyjnej przemocy, wolnej od przeszkód ze strony prawnych czy moralnych hamulców. Terror staje się jedyną sprawiedliwością. Lekarstwo na wolność – zatrulo ją na śmierć. Pomysł na absolutną władzę woli ludu – woli powszechnej – stał się źródłem demokracji totalitarnej²².

Mówimy o semantyce pojęcia demokracji, która prowokuje powstawanie pojęć przeciwstawnych. To jego strukturalna właściwość. Mechanizm musi się więc powtarzać. Te same argumenty na rzecz dyktatury jako próby ratowania demokracji i formę walki o prawa człowieka wielokroć

²⁰ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 141.

²¹ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 37–38.

²² Zob. J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, przekł. A. Ehrlich, Kraków 2015.

padają w wieku XX – chociażby w obronie Augusto Pinocheta. Udzielały mu wsparcia Stany Zjednoczone, a jeden z najśłynniejszych ekonomistów XX wieku, neoliberal, noblista, Milton Friedman, wypowiadał się z entuzjazmem o chilijskiej juncie wojskowej. Tak pisał w 1982 roku: „Chile jest cudem gospodarczym. Inflacja została zmniejszona z 700% rocznie w połowie 1974 roku do mniej niż 10% rocznie. [...] Chile jest jeszcze bardziej niezwykłym cudem politycznym. Reżym wojskowy poparł reformy, które gwałtownie obniżają rolę państwa i zastępują kontrolowanie odgórne kontrolowaniem oddolnym.”²³ Wniosek nasuwa się samoczynnie: semantyka politycznych pojęć przeciwstawnych zdaje się nie-skończenie pojemna dla grupy sprawczej – grupy interesów – która musi się w nich rozpoznać i włączyć je do słownika pojęć legitymizujących jej działania. Tak więc na tej samej zasadzie możliwe jest *oligarchiczne państwo prawa*, co i *demokracja autorytarna*. Reżymy autorytarne, choć zapewne nie wszystkie, z powodzeniem mogą bowiem implementować politykę wolnego rynku, która w rzeczy samej jest sednem demokracji. I to nie tylko zdaniem noblisty, ale najwyraźniej także wszystkich demokratycznych sojuszników chilijskiego generała.

Drugim ze wspomnianych mitów *prawdziwej* lub *rzeczywistej* demokracji jest umowa społeczna, w rozmaitych wariantach, która na szczęście odniosła znacznie większe sukcesy niż oświecone autorytaryzmy. Odwołując się do idei równości i wolności, faktycznie legitymizuje ona istniejące nierówności społeczne. Oddaje władzę w ręce największej mniejszości, która rezerwuje sobie prawo do definiowania *prawdziwej* demokracji. Jako taka, pod pozorem prawa marginalizuje ona wszelkie mniejszości, maskuje istnienie różnych form dominacji i wyzysku elit lub klas rządzących, które nadają strukturę społeczeństwu. Form powiązanych z kumulowaniem i monopolizowaniem *zasobów politycznych* – dochodów, szacunku, wiedzy, siły fizycznej, broni, pieniędzy itd. – a więc z praktykami generującymi znów autorytarne formy rządów. Koło się zamyka. Tak właśnie postrzegane są dzisiaj przez wielu komentatorów rządu takich polityków jak np. Viktor Orban, Jarosław Kaczyński, czy Recep Tayyip Erdogan. Ostatni sukces wyborczy Orbana węgierska filozofka, Agnes Heller, tłumaczy następująco:

I wybory przyniosły dokładnie to, czego wymaga liberalna demokracja. Więcej głosów zostało oddanych przeciw rządzącej koalicji niż za nią, ale pozbawione

²³ M. Friedman, *Free Markets and the Generals*, «Newsweek» 25 January 1982, s. 59, https://miltonfriedman.hoover.org/friedman_images/Collections/2016c21/NW_01_25_1982.pdf (28.07.2019).

twarzy, niewyraźne społeczeństwo masowe oraz rozdrobnione partie opozycyjne nie stworzyły żadnej rzeczywistej bariery dla skoncentrowanej nienawiści węgierskich populistów. Może opozycja będzie w stanie wydobyć się ze swojej porażki i zacząć na nowo się organizować, ale to może zależeć już tylko od największej siły historycznej – od przypadku. Do tego czasu pozycja pana Orbana i jego partii dają mu *carte blanche* na kontynuowanie zmian konstytucji wedle własnego uznania.²⁴

Demokracja to więc rządy społeczeństw masowych opartych na przygodności²⁵ – zdanych na decyzje i wybory podejmowane przez doraźną większość, której wielkość i skala podlega prawom rynkowym i może być socjotechnicznie kształtowana. Siłą rzeczy taka forma sprawowania władzy narażona jest na nieustanne turbulencje, które skutkują tym, o czym pisze Heller. Wrogami demokracji stają się tzw. populiści – pojęcie to jest wyrazem pragnienia oligarchii kapitału: rządzić bez ludu – dzielących go różnic interesów i antagonizmów – czyli bez polityki. Populiści mają się temu opierać, sprzeciwiać się modernizacji i odwoływać do archaicznych ideologii narodowych, oskarżając oligarchów ekonomicznych – w tym przypadku ucieleśnionych w postaci miliardera Georga Sorosa – o dominację globalnego kapitału. Rzecz w tym, że logika demokracji jest, jeśli nie tożsama, to przynajmniej niesprzeczna z logiką kapitału – tu i tam idzie o losowanie, negocjowanie wartości rzeczy – ludzi, idei, zjawisk – w warunkach rynkowych. Z tego punktu widzenia Orban i Soros grają w tej samej lidze.

Zastanówmy się jednak przez chwilę, czy aby w tej krytyce demokracji nie idziemy zbyt daleko, nie prezentujemy jakichś własnych obsesyjno-kompulsyjnych zaburzeń? Zwłaszcza, że dobrze przecież wiemy, iż nie jesteśmy w stanie podważyć – ani indukcyjnie, czyli na podstawie historycznych jej adaptacji, ani dedukcyjnie, wnosząc ze struktury semantycznej jej pojęcia (o czym właśnie była mowa) – twierdzenia, że jest ona „najgorszą formą rządu, jeśli nie liczyć wszystkich innych form, których próbowano od czasu do czasu” (Winston Churchill).

Demokracja jako *farmakon*

Ale to tylko złota myśl polityka. Teoretyk musi poradzić sobie bez bon motów. Powróćmy do ustaleń z poprzedniej części. Wynika z nich, że problem monopolu władzy w demokracji – a co za tym idzie także

²⁴ A. Heller, *What Happened to Hungary?*, «The New York Times» Sept. 16, 2018.

²⁵ Zob. J. Rancière, *Nienawiść do demokracji...*, s. 60.

problem stawiania oporu temu zjawisku – ma charakter strukturalny. Wiąże się z samym jej pojęciem – otwartym, wytwarzanym w historycznych interakcjach między ideami, ideologiami i społeczeństwami. Jako kategoria poznawcza demokracja przedstawia typ wiedzy artykułowanej każdorazowo przez przeciwstawne stanowiska wedle kryteriów, które negują przeciwnika. Wewnętrzna sprzeczność stanowi o jej politycznej żywotności i efektywności. Trafnie rozpoznają ten mechanizm francuscy filozofowie, Gilles Deleuze i Felix Guattari, gdy twierdzą, że: „Państwa demokratyczne są tak kompromitująco bliskie państwom dyktatorskim, że obrona praw człowieka musi koniecznie odwoływać się do wewnętrznej krytyki każdej demokracji”²⁶.

Dla wszystkich, którzy rozpoznają siebie jako demokraci, przeciwnicy mogą być krytykowani wyłącznie jako niedemokraci – faszyci, komuniści, populiści itp. Żaden postulat deliberacji, żadna idea neutralności aksjologicznej państwa tego w praktyce nie zmieniają – decydujące znaczenie mają konflikty interesów i związane z nimi różnice światopoglądowe, wyrażane w przekonaniach i pragnieniach dominowania i panowania nad innymi. Dlatego też za każdym razem wspomniane opozycje – w zależności od zmiennych kontekstów społecznych i doświadczeń historycznych – ulegają dezaktualizacji, co sprawia, że samo pojęcie demokracji jest strukturalnie i semantycznie niestabilne. Przedstawia typ wiedzy nazywanej czasem farmakoniczną – od gr. *farmakon*: lekarstwo, które ma podwójną siłę: może być dobroczynnym lekiem i jednocześnie działać jako trucizna, potęgować chorobę²⁷. Inaczej mówiąc, demokracja jest wiedzą i praktyką społeczną, która prowadzi/prowadzić może do przeciwieństwa tego, do czego miała dążyć, gdy powstała. Zawarte w niej idee wolności, równości czy sprawiedliwości społecznej są zainfekowane komponentami zniewolenia, nierówności i niesprawiedliwości. Jak to działa?

Im więcej prawa, tym mniej państwa i polityki

Idea nowożytnej demokracji przedstawicielskiej przychodzi na świat jako idea umowy społecznej, czyli państwa prawa. Wywodzi się z oświeceniowej, mitycznej w rzeczy samej, narracji o pewnym *naturalnym* podporządkowaniu istot rozumnych nakazowi prawa. Oparte na rozu-

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przekł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 120.

²⁷ Zob. J. Derrida, *Farmakon*, przekł. K. Matuszewski, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, wybór i przedm. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 43–69.

mie prawo nadaje państwu ustrój republikański, który ma być jedynym ustrojem odpowiadającym prawom człowieka. Prawa do wolności i godności są kosmopolityczne – obowiązują ponad różnicami językowymi czy religijnymi – i w tym sensie uniwersalne, podobnie jak prawa przyrody. Dzięki temu znoszą one wszelkie konflikty i sprzeczności między ludźmi, wynikające z prywatnych pobudek, i pozwalają im urzeczywistnić stan pokojowego ze sobą współistnienia. W sposób bodaj najbardziej sugestywny wyraził tę myśl Immanuel Kant, sugerując, że nie trzeba być aniołem, żeby zrezygnować dla dobra wspólnego z egoistycznych skłonności. Wystarczy prawo – ono samo ma być w stanie zorganizować państwo, powstrzymać nawet *naród diabłów* od kierowania się w publicznych sprawach prywatą i złymi pobudkami²⁸.

Otóż to właśnie założenie do dzisiaj zachowuje swoją aktualność w dyskursie o demokracji, prowadzonym przez liberalno-lewicową formację polityczną, która ma ambicje zhegemonizowania symbolicznego wymiaru społecznej tożsamości. Hegemoniczna pozycja polega na przejęciu inicjatywy – i wyłączności – w konstruowaniu różnic i ich stabilizowaniu w obrębie systemu politycznego. Każda próba zakwestionowania tego porządku musi prowadzić do kryzysu tożsamości – jest traktowana jako naruszanie i łamanie obiektywnych, koniecznych praw rozwoju społecznego, gospodarczego i humanitarnego. Hegemonia to rodzaj panowanie środkami symbolicznymi – systemami wartościowania i kulturowymi ramami postrzegania świata – nad życiem duchowym całego społeczeństwa. Warunek i podstawa zdobycia, utrzymywania i kumulowania władzy politycznej²⁹. Świadomie wykorzystywany dziś w walce politycznej przez lewicę liberalną, która pragnie rządzić bez ludu i bez polityki, jako polityczności, za pomocą uczonych-ekspertów. Siłą woli chce dlatego usunąć lub zamazać miejsca konfliktu, podziały i antagonizmy społeczne. Rezultat – sama je przez to wzmacnia. Podziały te wracają „[...] wraz z ruchami tożsamościowymi i integryzmem religijnym, które odwołują się, przeciwko oligarchicznemu konsensowi, do starych zasad urodzenia i pokrewieństwa, do wspólnoty zakorzenionej w ziemi, krwi i religii przodków. Powracają] również w postaci różnorodnych walk odrzucających globalną konieczność ekonomiczną, którą porządek konsensualny bierze za dobrą monetę, by w efekcie osłabiać systemy zdrowotne i emerytalne lub prawo pracy”³⁰.

²⁸ Zob. I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, [w:] tenże, *O porządkadle: Tomoże być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, oprac. i wstęp H.F. Klemme, przekł. i przedm. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 73–75.

²⁹ Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia...*

³⁰ J. Rancière, *Nienawiść do demokracji...*, s. 97.

Przeciwności przyciągają się: w reakcji na liberalny fundamentalizm i jego pragnienie pełni władzy, rządzenia bez ludu – lud powraca zewsząd ze swymi interesami i ideologiami. Powraca po to, by zawłaszczyć państwo – jako skrajna prawica wraz z ruchami tożsamościowymi, bądź jako antyglobaliści, lub religijni fundamentaliści. Każdy z tych podmiotów wyznaje pewną ideologię *powrotu do źródeł* i operuje dlatego tzw. *słownikiem finalnym*, czyli takim, który przedstawia *samą prawdę i tylko prawdę*. Dyskusja z takimi stanowiskami jest niemożliwa. Ich krytycy ujawniają, że fałszywie rozpoznają one zarówno naturę antagonizmu, jak i wroga. I tak też np. znową między państwem a międzynarodowymi korporacjami w sprawie eksploatacji zasobów naturalnych i niszczenia środowiska pravicowi fundamentaliści odczytują jako konflikt o podłożu kulturowym i zastępują walką z bezbożnym, zachodnim multikulti.

Jeden i drugi fundamentalizm – lewicowy i prawicowy – polega na tym, że dyskursywnie w sposób ostateczny stabilizuje znaczenia fundamentalnych pojęć – wolności, jednostki, demokracji, równości, sprawiedliwości, prawdy – które w rezultacie nabierają znamion absolutnej prawdy i naturalności. Zamykają to, co społeczne, przedstawiają sytuację, w której społeczeństwo utożsamia się z samym sobą i nie dopuszcza już do siebie żadnych innych podmiotów. To syndrom totalitaryzmu. Rdzeń tego słowa – łacińskie *totus* – odnosiłby się do całości, jaką gwarantuje jeden językowy sposób ujmowania świata – charakteryzujący się logiczną spójnością – i jeden sposób ustalania prawdy o nim (koherencyjnej), argumentowania – logiczno-dedukcyjny, obowiązujący zarówno w nauce, jak i w debacie publicznej; jeden zestaw – uniwersalny standard – kryteriów jego poprawności: idee dialogu, konsensusu i racjonalności. Ci po lewej stronie sceny politycznej, którzy do niego się stosują, redukują ostatecznie politykę do regulowania ciepłej wody w kranie, jak nazwano to w polskiej debacie publicznej. Tylko oni w swym mniemaniu należą do politycznej całości, tym bardziej należą, im silniej są medialnie nagłaśniani – cała reszta z debaty odpada. Jeśli w tej zbytecznej i milczącej na ogół reszcie znajdują się jednak jacyś oporni i niepokorni, którzy mają własne intencje i cele, i potrafią odstąpić na własny rachunek ukryte w świecie pokłady konfliktów i problemów, to w najlepszym razie zaleca się im, żeby udali się do lekarza psychiatry³¹.

³¹ Zob. wywiad z Adamem Michnikiem przeprowadzony przez A. Nowakowską i D. Wielowieyską: *O lepszych ode mnie mówiono gorzej*, http://wyborcza.pl/politykaekstra/1,132907,16088430,Michnik_O_lepszych_ode_mnie_mowiono_gorzej.html (18.02.2018).

Fundamentalistyczne praktyki dyskursywne skutecznie mobilizują lub katalizują ruchy społeczne nastawione na podziały i nierówności. Slavoj Žižek widzi to tak:

Liberalizm jest u samych swoich podstaw „pasożytniczy”, opiera się na założonej z góry sieci wspólnotowych wartości, które w procesie swojego własnego rozwoju po prostu podważa. Fundamentalizm jest reakcją – oczywiście fałszywą, mistyfikującą – na rzeczywistą wewnętrzną wadę liberalizmu. I to liberalizm nieustannie wytwarza jakiś fundamentalizm. Pozostawiony samemu sobie liberalizm w końcu powoli podważy sam siebie, jego główne wartości może uratować tylko i wyłącznie odnowiona lewica.³²

Zostawmy na boku pomysł o odnowionej lewicy³³. Chodzi o to, że w reakcji na liberalizm powstaje – inny – fundamentalizm. Wspólnotowe wartości, które on podważa – sam na nich „pasożytując” – powracają ze zwielokrotnioną siłą i to ze wszelkich możliwych stron. Dzieje się tak jakby na przekór tym, którzy – tak jak to obserwujemy w mediach typu „Gazeta Wyborcza” – korygują doniesienia szwedzkiej telewizji publicznej o statystykach ilustrujących wzrost gwałtów w Szwecji z udziałem mężczyzn, którzy nie urodzili się w tym kraju³⁴. W praktyce problem hegemonii staje się więc problemem monopolu na definiowanie tożsamości wielości przestrzeni politycznych jako jednorodnej całości. Zakłada się, że kosmopolityczne normy praw człowieka mogą stać się fundamentalną zasadą każdej politycznej i prawnej kultury poszczególnych państw. Są integralną częścią *prawdziwej* demokracji. Przyjrzyjmy się niektórym aspektom dającego się obecnie zaobserwować zjawiska rozkładu państwa w wyniku hegemonicznej wojny o jego tożsamość, prowadzonej z pozycji liberalno-lewicowych. Dwa przykłady.

Weźmy, jako pierwszy, wymiar sprawiedliwości. W teorii i praktyce zdobywa on obecnie coraz bardziej autonomiczną pozycję wobec państwa. Władza sądownicza, wedle oświeceniowej doktryny równoważna z pozostałymi dwoma – wykonawczą i prawodawczą – ma być od nich oddzielona, ale wedle Monteskiusza „wykonywana przez osoby powołane z ludu.”³⁵ Dzisiaj coraz bardziej zawile i szczegółowe prawo wewnętrzne

³² S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, przekł. M. Kropiwnicki i B. Szelewa, Warszawa 2011, s. 131.

³³ Na temat tożsamości lewicy zob. B. Kaczmarek, *Wartości a interesy. Kilka uwag o tożsamości lewicy*, «Studia Politolologiczne» 2009, vol. 14.

³⁴ Zob. np. R. Stefanicki, *Kto gwałci w Szwecji – a może lepiej tego nie wiedzieć?*, «Gazeta Wyborcza» 30 sierpnia 2018.

³⁵ Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 172.

i międzynarodowe domaga się wiedzy eksperckiej – w rezultacie powstaje przekonanie o jego niezależności od demokratycznej legitymizacji oraz o wolności władzy sądowniczej od kontroli ze strony władzy wykonawczej i ustawodawczej. Stąd i tendencje sądokracyjne – niepostrzeżenie dokonujące się na naszych oczach przesunięcie od polityki uprawianej przez demokratycznie wybrane parlamenty do sal sądowych. Sytuacja, w której sędziowie mówią o *niezależności prawa od państwa* – czyli od dwu pozostałych władz – i domagają się dla siebie pozycji ekskluzywnej. Sami siebie wybierają do poszczególnych organów władzy sądowniczej. To główne źródło sporu o kształt wymiaru sprawiedliwości w Polsce pod rządami PiS-u (2015–19)³⁶, ale jednocześnie też tendencja bardziej ogólna – dotycząca w różnym stopniu także innych państw³⁷.

Drugi przykład dotyczy postępującej utraty przez państwo suwerenności, rozumianej elementarnie jako monopol władzy państwa nad swoim terytorium i jego mieszkańcami. Państwo przestaje być w tym zakresie monopolistą, ponieważ ulega deterytorializacji pod wpływem prawa międzynarodowego oraz organizacji transnarodowych. W neoliberalnej wizji świata granice demosu mają pokrywać się z miejscem zamieszkania, a nie urodzenia ludzi. Żeby zostać obywatelem, wystarczy wykazać się adresem pocztowym. Za wszystkim tym ukrywa się Kantowska idea kosmopolitycznego federalizmu. Seyla Banhabib, teoretyczka polityki z New Haven, tłumaczy dziś tę ideę następująco:

Tak długo, jak ci, których status obywatela pozostaje niewyjaśniony, tak jak to jest w przypadku nielegalnych migrantów, uchodźców i poszukujących azylu, których podania są w opracowaniu, są traktowani przez istniejące polityki jak gdyby byli kryminalistami, tak długo kosmopolityzm na arenie międzynarodowej nie został jeszcze urzeczywistniony. Prawo do powszechnej gościnności poległo na ołtarzu własnego interesu. Musimy jednak światowe ruchy ludów odkryminalizować i każdą osobę traktować niezależnie od jej politycznego statusu obywatelstwa z poszanowaniem godności uniwersalnej osobowości. W rezultacie uznaje się, iż przekraczanie państwowych granic w poszukiwaniu dostępu do rozmaitych polityk, nie jest żadnym aktem kryminalnym, lecz tylko wyrazem ludzkiej wolności i dążenia do humanitarnej poprawy w świecie, który musimy dzielić z innymi ludźmi.³⁸

³⁶ Zob. A. Rakowska-Trela, *Sądy i sędziowie wobec niedemokratycznych przemian*, «Studia Politologiczne» 2018, vol. 47.

³⁷ Zob. np. C. Guarnieri, P. Pederzoli, *The Power of Judges: A Comparative Study of Courts and Democracy*, Oxford 2012.

³⁸ S. Banhabib, *Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos, aus dem Amerikanischen von L. Rensmann*, „DZPhil“ 2005, 53, s. 93–94, Berlin.

Mamy tutaj do czynienia z wizją państwa rządzącego się „prawem do powszechnej gościnności”, które, jak wolno przypuszczać, staje się pojęciem nadrzędnym wobec demokracji i usuwa wszystkie inne typy władzy w sferę tego, co nielegalne, „kryminalne”, co sprzeciwia się „ludzkiej wolności” i dotyczy obrony „własnego interesu”. Spróbujmy przedstawić możliwą krytykę tego stanowiska. Pierwsza konstatacja: globalna powszechność musi się realizować w określonych wariantach demokracji. One z kolei opierają się na przedstawionej tu powyżej figurze pojęć przeciwstawnych. Za pomocą idei praw człowieka, „godności uniwersalnej osobowości” samookreślają się dziś neoliberalowie, którzy negują wszelkie partykularyzmy, tożsamości, zarówno prawicowe, narodowe, jak i lewicowe, społeczne. Jedni i drudzy zasługują na etykietę np. populistów. Tak więc lewicowo – nie-liberalnie – zorientowani teoretycy na przedstawioną argumentację Benhabib odpowiedzieliby najpewniej tak, że godności ludzkiej nie należy lub nie wystarczy już tylko rozumieć jako idei regulatywnej. Trzeba być realistą i widzieć jej farmakoniczne właściwości. Wskrzesza ona bowiem widmo „wiecznego pokoju” na ziemi, które nie jest w stanie zahamować tendencji do monopolizacji władzy, ani stawić czoła dominacji światowej ekonomii. Zgoda lewicy liberalnej na moralny uniwersalizm – odczytywany dziś często w jej programach jako „hipermoralność” – i kosmopolityczny federalizm oznaczałaby więc naturalizację – zgodę na wieczne istnienie – konfliktów, które idee te miały pierwotnie rozwiązać. Mają być one jakoby nie do uniknięcia, ponieważ są efektem uniwersalnych praw rozwoju społecznego i ekonomicznego. Oczywiście prawa te znają tylko elity – przymierze bogactwa i nauki domaga się zatem całej władzy. Jak zobaczymy jeszcze poniżej (w części piątej), na arenie światowej takie przymierze i takie ambicje monopolistyczne spektakularnie dały o sobie znać w postawach i relacjach ekonomistów i bankowców w trakcie kryzysu finansowego z lat 2007–2008. Lewicowy krytyk powie dlatego, że należy raczej odnieść się do rzeczywistych społecznych interesów i antagonizmów, które wywołują potrzebę takiego właśnie „wiecznego pokoju”. Rzecz nie w idei, lecz w działaniu, w praktykach społecznych, które stanowiłyby reakcję na fale migracji, uchodźstwa i wykluczeń cywilizacyjnych³⁹. Moralny uniwersalizm staje się rodzajem ideologii – formalna wolność, jako poprawność procedur, tak samo jak zesencjalizowana wolność w systemie autorytarnym lub totalitarnym, też może stać się fikcyjna w konfrontacji formalnie równych

³⁹ Zob. i por. S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza...*, s. 149.

z ekonomicznie słabszymi obywatelami⁴⁰. Krytycznej teorii polityki łatwo zdemistyfikować liberalną doktrynę i związane z nią egalitarne reguły poprawności politycznej. Okazują się one faktycznie elitarne i ekskluzywne – mają wspólne resentymentalne źródła. Przemawia przez nie cynizm, hipokryzja i arogancki moralizm.

Im więcej wolności, tym więcej zniewolenia

Logika demokratyczna zakłada, że istnieje wiele alternatywnych podmiotów rządzących, które mogą swobodnie organizować się w ramach różnych stowarzyszeń i organizacji, oraz mają dostęp do różnych źródeł informacji – ekspertów czy mediów – deklaratywnie obiektywnych, wolnych od kontroli rządu⁴¹. Rzecz w tym jednak – i tu wychodzi na jaw farmakoniczny charakter tej doktryny – że dzięki temu właśnie łatwiej im formułować swoje własne partykularne interesy niż interesy publiczne – łatwiej im więc wytwarzać nierówności. Dlaczego? Istnieje pewna prawidłowość polegająca na tym, że równość, wielość i różnorodność oszołamią, olśniewają i hipnotyzują – wprawiają w samozadowolenie, odbierają w ten sposób swym uczestnikom czujność, wolę zabiegania o otwarcie na nowości i różnice, na powiększanie przestrzeni swojego występowania oraz liczby jej udziałowców. Tym łatwiej o takie hipnotyzujące zachowania, że akcja dzieje się w kapitalizmie, który stawia na najsilniejszych, rozbija (atomizuje) społeczeństwo, a wraz nim tradycyjne hierarchie, instytucje i wartości, ludzi zamienia w drapieżnych, egoistycznych konsumentów, „których jedyną wspólnotą jest uczestnictwo, w miarę możliwości, w rozkoszach rynku”⁴².

Władza, która w demokracji uprawomocniana jest przez równych wobec prawa, również podlega logice egalitaryzacji i modernizacji. Logika ta pokrywa się z logiką nieograniczonej wolności, a ona z kolei jest synonimem nieograniczonego powiększania kapitału (bogactwa). Równość (praw człowieka) wyraża więc logikę ekonomii kapitalistycznej – i jest nieodłączna od równości w wyzyskiwaniu innych. Demokracja przedstawicielska tak oto, promując idee wolności i równości, faktycznie produkuje nierówności, niszczy wszelkie wartości oparte na czymś

⁴⁰ Zob. M. Bucholc, *Obcy świat teraźniejszości...*, s. 155.

⁴¹ Zob. R.A. Dahl, *O demokracji...*, s. 80–82.

⁴² A. Badiou, A. Finkielkraut, *Dawni kontestatorzy. O aktualności sporów wokół Maja '68...*, s. 143.

innym niż towar, wzmacnia jego (towaru) dyktaturę. W rozchwianym falami popytu i podaży globalnym rynku jedynie rząd może gwarantować obywatelom bezpieczną konsumpcję – staje się jedyną ostoją wobec wszelkich wewnętrznych i zewnętrznych zagrożeń. To dobry grunt do monopolizowania władzy lub zmiany jej charakteru.

Wróćmy do natury sporu demokratycznego. Spór ujawnia, że tożsamości polityczne/społeczne są relacyjne, występują tylko w pewnym systemie różnic – od kogoś/czegoś zależą, na kogoś/coś wpływają itd. – i dlatego nie są w stanie ukonstytuować siebie raz na zawsze. Każdy dyskurs o nich jest w nieskończoność zaburzany i wywracany – chaos potęguje atrakcyjność rozwiązań politycznych o ambicjach radykalnych. Zdaje się to jedyny skuteczny pomysł na zmonopolizowanie władzy. Zachodzi też jednak i odwrotna prawidłowość: im mniej sporów, kontestacji panującej władzy, tym większe szanse na jej monopol – i w rezultacie także większa skłonność do petryfikacji istniejącego porządku. Chciałoby się tę sytuację skwitować frazą, jak nie kijem go, to pałką. W tym ostatnim scenariuszu wydarzeń demokracja przestaje być kantowską ideą regulatywną – wyznaczającą społeczeństwu kierunek działania i nigdy w pełni nieosiągalne cele – i zaczyna utożsamiać się z politycznym i społecznym *status quo*. Centralne dla niej idee równości, wolności i sprawiedliwości tracą w rezultacie swoją siłę sprawczą – stają się statyczne, pokrywają się z istniejącym porządkiem i interesami politycznymi, które on zabezpiecza. Tak właśnie działa farmakon.

Paradoks prawa i pożytku własnego

Praktyka społeczna nie potwierdza leczniczej mocy prawa i delibracji, w którą deklaratywnie wierzą neoliberalowie. Przede wszystkim dlatego, że człowiek kieruje się wobec jego nakazów nie tylko rozumem. W ludzkim zachowaniu – wbrew oczekiwaniom Kanta – nie da się oddzielić komponentu intelektualnego od emocjonalnego i społecznego, od interesów, pragnień i namiętności. Kantowskie *czyste transcendentalne ja* to czysta abstrakcja. Władza, jako przymus prawny, olśniewa wizją logosu – ładu i pokoju społecznego – i zarazem usypia uwagę na zło i bezprawie. Jako zdolność do narzucania przez rządzących swojej woli innym, nawet wbrew ich oporowi, w realizacji własnych interesów – a co za tym idzie możliwość kontrolowania ludzkich zachowań i panowania nad nimi – władza jest zawsze uwarunkowana kontekstem kulturowym i osobowościowym – naszym psychicznym i biogenetycznym uposaże-

niem. Tych wszystkich jej komponentów i przesłanek nie da się od siebie odseparować. To jeden, złożony fenomen. W polityce nigdy nie wolno od wielkich – zaiste diabelskich – namiętności i żądz, które psychologia uczenie nazywa *apeptytywnymi systemami dążenia do cenionych zasobów w relacjach społecznych*⁴³.

Politycy – a trywialna to uwaga – mają szczególnie rozwinięty apetyt na władzę i tak samo jak wszyscy inni ludzie, w swym działaniu nastawieni są na maksymalizowanie własnego pożytku i kumulowanie zasobów politycznych. Pożytek i zasoby należy tu rozumieć szeroko: są one zarówno wymierne – zarobki, dobra konsumpcyjne (np. samochody, domy, jedzenie), jak i niewymierne, oparte na korzyściach, które wiążą się z pełnioną funkcją – prestiż, informacja, wpływ na decyzje polityczne na różnych szczeblach władzy, możliwość załatwiania dla siebie, swojej rodziny i znajomych atrakcyjnych miejsc pracy, unikalnych usług publicznych, np. w zakresie służby zdrowia itd. Ale to znaczy, że właściwość maksymalizowania pożytku przenosi się także na państwo demokratyczne – kapitalistyczne i biurokratyczne. Państwo to podlega ekonomizacji: traktuje się je tak samo jak każde inne nowoczesne przedsiębiorstwo, które obowiązuje maksymalna wydajność i maksymalna produkcja. Przekształca się ono w „długowieczną osobę prawną złożoną z wielu jednostek, z których każda usiłuje maksymalizować swój pożytek”⁴⁴. Odnosi się to do normalnych profitów państwa, które pokrywają koszty związane z jego własnym funkcjonowaniem – wykonywaniem usług publicznych. Każdego swojego obywatela traktuje ono w kategoriach ilościowych – jako jednostkę możliwą do zaprogramowania i podległą regułom biurokratycznym. Agenda państwowych celów i priorytetów przestaje różnić się od agendy nowoczesnych przedsiębiorstw, zwłaszcza, że one coraz bardziej przejmują zainteresowania polityką międzynarodową, sprawiedliwością i zrównoważonym rozwojem.

Pojęcie demokracji w poznaniu naukowym

Pozostajemy nadal w ambiwalentnej przestrzeni *farmakonu*, który *demokrację* przedstawia jako siłę podejrzaną – ideę opartą na figurze przeciwstawnych pojęć, jasności i ciemności, które dyskryminują odgraniczonych: pomysł na konsolidację i wzmocnienie ludów w przezroczyściej

⁴³ Zob. B. Wojciszke, *Psychologia władzy*, «Nauka» 2011, nr 2, s. 51–69.

⁴⁴ D.A. Lake, M.A. Baum, *The Invisible Hand of Democracy...*, s. 591.

racjonalności, i jednocześnie, ciemna, chorobotwórcza siła. Wystarczy przypomnieć tylko, że historycznie demokracja nigdy nie była wolna od kapitalistycznych sił i znaczeń – funkcjonowała w ramach suwerennego państwa narodowego, kapitalizmu i mieszczańskiego indywidualizmu. Wypełniona była wewnętrznymi wykluczeniami i podległościami – nie tylko klasowymi, lecz także tymi związanymi z gender, rasą, religią, etnicznością itd. Cechowała się imperialnymi i kolonialnymi lokalnościami, zabezpieczała własność prywatną i akumulację kapitału, i w ten sposób także ułatwiała masowy wyzysk; stała na straży przywilejów białego, burżuazyjnego, heteroseksualnego podmiotu. Od zawsze była podejrzewana o rozbijanie demosu⁴⁵.

Teoria, tu jako synonim nauki, zawsze zawierała z taką właśnie demokratyczną praktyką sojusz, a w każdym razie – w większości przypadków próbowała to czynić i uzasadniać bądź zamazywać wskazane paradoksy. Wiadomo nie od dziś, że nauka także jest projektem politycznym. Idzie tylko o to, żeby mogła zachować pozytywistyczny sztafaż i skrzętnie ukryć swoje afiliacje – żeby nadal móc „rządzić tymi, którzy jej nie rozumieją”⁴⁶. Myślenie liberalno-lewicowych uczonych i ekspertów wygląda w związku z tym mniej więcej tak: *Wiemy, że egalitaryzm jest niemożliwy, wyrównanie niesprawiedliwości jest niemożliwe, ale pozwólcie nam udawać, że jesteśmy egalitarystami, a po cichu będziemy akceptować ograniczenia dla wszystkich „populistów”, czyli barbarzyńców i prostaków, którzy odwołują się do starych zasad urodzenia i pokrewieństwa, do wspólnoty zakorzenionej w ziemi, krwi i religii przodków*⁴⁷. Fałszywa uniwersalność. Wolność i równość – tak, ale tylko dla uprzywilejowanych, na przykład, w polskich realiach, dla tych warstw społecznych, które stały się beneficjentami transformacji systemowej, lub, patrząc globalnie, dla tych, którzy zamieszkują tylko bogaty świat zachodni. To paradoks otwartości światopoglądowej – i cena, jaką się za niego płaci. Przypisaliśmy go farmakonicznym działaniom idei liberalnej demokracji. Spróbujmy pokazać jego funkcjonowanie w procesie poznania naukowego.

Przykład: kiedy amerykańscy politolodzy na początku XXI wieku chcą wykazać wyższość demokracji nad autorytaryzmem, to uciekają się do twardych danych empirycznych, takich jak chociażby te, które mówią, że pod rządami armii w 1970 roku tylko 12% mieszkańców wsi w Argentynie miało dostęp do tego, co Bank Światowy nazywa bezpieczną wodą,

⁴⁵ W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York 2015, s. 44.

⁴⁶ J. Rancière, *Nienawiść do demokracji...*, s. 98.

⁴⁷ Zob. i por. S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza...*, s. 117.

a w dwa lata po powrocie do rządów cywilnych w 1973 roku ta wielkość wzrosła do 26%. Po zamachu stanu w 1976 dostęp do bezpiecznej wody na terenach wiejskich spadł znów do 17% (w 1984). Albo inny przykład: w czasie przechodzenia do demokracji w Grecji umieralność noworodków spadła z 34 na 1000 narodzin w 1972 roku do 25 na 1000 w 1977⁴⁸.

Komentarz krytyczny, ujawniający zbawienno-trucicielskie użycie pojęcia demokracji: zauważmy, że powołujący się na tego rodzaju statystyki badacze nie próbują wyjaśnić złożonych przyczyn zjawisk, o których mowa, nie wnikają w ich konteksty polityczne, historyczne, kulturowe – na swobodne przemieszczanie się między Argentyną i Grecją pozwala im lokalna, opracowana na amerykańskich uniwersytetach, formuła studiów porównawczych. Daje im ona uniwersalne wskaźniki do analizy publicznej użyteczności ustroju politycznego, i zarazem także – paradoksalnie – gwarancję na poznawczą jałowość swoich badań. Dzięki nim uczeni mogą bowiem jedynie potwierdzić to, co przyjęli w założeniach – a mianowicie zwycięstwo demokracji na całym globie – w domyśle tej w wydaniu amerykańskim, która stwarza warunki do prowadzenia tego rodzaju badań i rozpowszechniania na skalę globalną ich wyników. Wniosek: „Demokracja ma pozytywne, bardzo wyraźne oddziaływanie na codzienne życie i dobrobyt jednostek na całym świecie”⁴⁹. Scjentyistyczne oprzyrządowanie ma tylko zamaskować banalność osiągniętych wyników i ukryć faktyczne cele, dla których badania te zostały przeprowadzone. Służą one realizacji celów ideologicznych, związanych z polityką zagraniczną Stanów Zjednoczonych, utrwalaniu ich hegemonicznej pozycji na arenie międzynarodowej, poprzez narzucanie własnych standardów poprawności – politycznej, naukowej, ekonomicznej, technologicznej i wszelkiej innej.

Demokracja, o której tu mowa, daje się finansowo skalkulować – redukuje się do pracy służby zdrowia czy infrastruktury wodno-kanalizacyjnej. Taki redukcjonizm to jednak także pewna forma fundamentalizmu – głosi idee wolności i równości – kontra autorytaryzm – nadając im fałszywe znaczenie. Założenie jest takie, że istnieje tylko jedna rzeczywistość, którą poznaje ekonomia – tej wiedzy przysługuje nieograniczona władza. Ekonomia nakazuje, żeby nie ograniczać obywatelowi podejmowania ryzyka – byle tylko nie przeszkadzał innym, niech robi, co chce – państwu nic do tego. Taka przesłanka bynajmniej nie jest neutralna wobec pragnienia „całości” władzy – zawłaszczenia państwa przez

⁴⁸ D.A. Lake, M.A. Baum, *The Invisible Hand of Democracy...*, s. 587–588.

⁴⁹ Tamże, s. 588.

oligarchię ekonomiczną. Ekonomia domaga się odpolitycznienia spraw politycznych – likwidacji wszelkich polemik, innych (niż ekonomiczne) argumentów. Nauka służy za narzędzie do budowania dominującego konsensu intelektualnego, który ogarnia media liberalno-lewicowe i ekspanduje na oligarchię państwową. Władza kapitału i władza państwowa mają się ku sobie i skłonne są do mariażu. Na drodze do pełni szczęścia stają im wszelkie doktryny, podmioty i ruchy polityczne na rzecz państwa socjalnego. Reprezentują one archaiczne interesy i ideologie, które burzą liberalno-demokratyczny konsensus. Sprzeciwiają się globalnym tendencjom ekonomicznym – historycznej konieczności: „Pieniądzy nie ma i nie będzie ich w ciągu czterech następnych lat” (Jacek Rostowski). Krytyczni badacze społeczni przestrzegają przed tymi, którzy mają bezpośredni dostęp do takich właśnie „nieuchronnych” i „naturalnych” praw rządzących życiem społecznym. Dla nich to zwykłe mistyfikacje, które spełniają funkcję ideologiczną, rozpowszechniają fałszywe poglądy legitymizujące istniejący system dominacji społecznej – monopolizacji, oligarchizacji i ekonomizacji władzy.

Pojęcie demokracji we współczesnej debacie publicznej

Od końca II wojny światowej do lat 70. XX wieku kapitalistyczne państwo nadzorowało i obsługiwało pewną równowagę między kapitałem a pracą – pomnażanie i maksymalizacja kapitału były związane z zaangażowaniem państwa w utrzymywanie zdolności siły roboczej do wytwarzania majątku. Ten sielankowy okres relacji między kapitałem i pracą dobiegł końca wraz z rewolucją konserwatywną, która zaczęła panować w świecie zachodnim – zapoczątkowaną przez rządy Margaret Thatcher i Ronalda Reagana⁵⁰. Kolejnym etapem zrywania tej współpracy był kryzys finansowy, który rozpoczął się w latach 2007–2008: 15 września 2008 roku zbankrutował największy bank w Stanach Zjednoczonych – Lehman Brothers. Wydarzenia te rozpoczęły etap w historii ekonomii, który wiąże się z jej finansjeryzacją, czyli wspieraniem prywatnego kapitału przez władze publiczne – a w rezultacie ze wzrostem długu publicznego na skalę dotąd niespotykaną. Ekonomia staje się polem bezwzględnej wojny wszystkich przeciw wszystkim. Instytucje finansowe tracą kredyt zaufa-

⁵⁰ Zob. Z. Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, przekł. K. Lebek, Warszawa 2018, s. 153; B. Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przekł. M. Krzykowski, Warszawa 2017, s. 258, 358.

nia. Ofiarami czysto spekulacyjnych gier stają się państwa określane dawniej jako „suwerenne” – potwierdzają to doświadczenia Grecji, Hiszpanii, Irlandii czy Portugalii⁵¹. Politycy – najpierw amerykańscy, później innych krajów – zarówno (w USA) republikanie, jak i demokraci, przy wsparciu mediów głównego nurtu, uznali zgodnie, że najlepszym, a właściwie jedynym rozwiązaniem jest zwiększenie interwencji rządowej w celu zrekompensowania bankom „niedoskonałych” kredytów. Rządy i banki centralne podjęły jakoby „pragmatyczną politykę pieniężną i finansową” i „zgodziły się na kreowanie niezbędnej płynności”, żeby nie dopuścić do pogłębienia recesji i załamania systemu finansowego⁵². Powyższa opinia pochodzi od francuskiego ekonomisty, Thomasa Piketty’ego, z jego fundamentalnego dzieła o znamienym tytule *Kapitał w XXI wieku*, którego – zauważmy na marginesie – polskie wydanie ukazuje się przy wsparciu Open Society Foundations, fundacji założonej przez George’a Sorosa. Jeszcze co do postępowania banków w owym czasie – może wystarczy powiedzieć, że do 2014 roku, System Rezerwy Federalnej dodrukował ponad 2 bln dolarów, za które odkupił obligacje od banków komercyjnych, dając im w ten sposób kapitał potrzebny do udzielania kredytów⁵³.

Użyte przez Piketty’ego określenie „pragmatyczna” jest *stricte* ideologiczne, oznacza pełne zrozumienie i legitymizację tych poczynań państwa ze strony ekonomii jako dyscypliny naukowej, mającej wgląd w uniwersalne prawa rozwoju gospodarczego i społecznego. Logika tego pragmatyzmu nie polega na realistycznej ocenie rzeczywistości, lecz na utylitarnym do niej podejściu, związanym z zasadą maksymalizowania użyteczności, a w rezultacie – monopolizowania władzy. Rzecz w tym bowiem, że z taką „pragmatyczną” polityką państwa nie spotkały się dotychczas żadne inne problemy społeczne, czy katastrofy naturalne – powiedzmy walka z głodem, ociepleniem klimatycznym, AIDS, brakiem wody pitnej itp. Natychmiastowe działanie w reakcji na kryzys finansowy wiąże się z gigantycznymi kwotami. Według ocen ekspertów tylko w okresie od grudnia 2007 r. do września 2008 r. na całym świecie zaangażowano we wsparcie sektora finansowego ok. 2 bln USD, z czego ok. 900 mld w samych USA⁵⁴. Komentarz Slavoja Žižka jest następujący:

⁵¹ Zob. B. Stiegler, *Wstrząsy...*, s. 356–361.

⁵² Th. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, przekł. A. Bilik, Warszawa 2015, s. 583.

⁵³ I. Sudak, *10 wydarzeń, które zmieniły gospodarkę USA za czasów Baracka Obamy*, «Gazeta Wyborcza» 6 listopada 2016.

⁵⁴ Zob. R. Holzer, *Jak rozwinął się kryzys 2007–2009 – infografika, kalendarium*, «Obserwator Finansowy.pl», <https://www.obserwatorfinansowy.pl/tematyka/makroekonomia/historia-kryzysu-kalendarium> (5.09.2018).

I nie zapominajmy, że te bająskie sumy pieniędzy wydano nie na rozwiązanie jakiegoś ‘realnego’ czy konkretnego problemu, ale przede wszystkim, by przywrócić zaufanie rynków, czyli po prostu zmienić przekonania ludzi!

Czy potrzebujemy jeszcze jakichś dowodów na to, że Kapitał jest Realnym naszego życia, Realnym, którego imperatywy są o wiele bardziej stanowcze niż najbardziej palące potrzeby naszej społecznej i przyrodniczej rzeczywistości?⁵⁵

Demokracja utożsamiona z kapitalizmem zakłada, że istnieje tylko jedna rzeczywistość – niczym nieograniczona władza bogactwa. To forma świeckiego fundamentalizmu. Demokracja powiązana z nieograniczoną ekspansją kapitału. Państwa, które stają na drodze swobodnego rozwoju kapitału, zaczynają być szantażowane przez nomadyczną finansjerę. Jej narzędziem działania są np. globalne agencje ratingowe oceniające wiarygodność kredytową m.in. banków i rządów państw. Państwa, które nie spełniają jej kryteriów postrzegane są jako niedemokratyczne i anty-progresywne – domagają się dlatego reprimendy i kary ze strony międzynarodowych instytucji finansowych, ale także i politycznych, od nich zależnych. Globalne tendencje ekonomiczne traktowane są natomiast jako świadectwo konieczności historycznej – jej wrogowie to populisci, przedstawiciele archaicznych interesów i przestarzałych ideologii nacjonalistycznych⁵⁶.

Tym trudniej przeciwstawić się temu dyktatowi międzynarodowej finansjery, im silniejszy towarzyszy mu dyskurs o uduchowionym kapitalizmie, który tworzy nowy etos globalnej solidarności i odpowiedzialności. Międzynarodowe koncerty ogłaszają deklaracje o „zrównoważonym rozwoju”, który – powiedzmy w przypadku Shell’a – ma oznaczać „dostarczanie energii w sposób odpowiedzialny, z poszanowaniem ludzi, ich bezpieczeństwa oraz środowiska”⁵⁷. W PR-owskim marzeniu o społecznie odpowiedzialnym kapitalizmie – marzeniu silniejszym od doświadczeń, jakie wiążą się chociażby z owym kryzysem finansowym – to kapitał ma być najbardziej efektywnym narzędziem działania na rzecz dobra wspólnego⁵⁸.

„Troska” i „społeczna odpowiedzialność” to słowa kluczowe, które są wyrazem humanizowania kapitału: zielone i uczciwe praktyki, z których zyski (mała ich część) kierowana jest na cele charytatywne. Hasła te wpisują się w strategię marketingową rządów – sposób ich postępowania

⁵⁵ S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza...*, s. 137–138.

⁵⁶ J. Rancière, *Nienawiść do demokracji...*, s. 105.

⁵⁷ *Co w Shell oznacza zrównoważony rozwój*, <https://www.shell.pl/zrownowazony-rozwoj/co-w-shell-oznacza-zrownowazony-rozwoj.html> (5.09.2018).

⁵⁸ Zob. S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza...*, s. 63.

staje się identyczny ze sposobem postępowania firm⁵⁹. Pojęcia w rodzaju „liberalny” czy „neoliberalny” mają w rezultacie takich działań dyskursywnych pozbyć się swoich negatywnych konotacji, uwolnić od skojarzeń z ludzką chciwością. Mają się otwierać na wezwania ze strony realności powiązanej z biedą, upokorzeniem, bezradnością – i domagającej się zmian, walki o odrzucanie globalnej konieczności ekonomicznej, ale także postaw szlachetności, bezinteresowności, altruizmu, empatii⁶⁰. Projekt uduchowienia kapitalizmu kończy się jednak zwykle na bezgranicznej wolności w sferze obiektywnej – otwartości na wezwania ze strony realności jako sfery zakreślonej przez uniwersalne pojęcia. Rancière tak ocenia ten mechanizm: „Dziś oligarchiczne przymierze bogactwa i nauki upomina się o całą władzę i wyklucza możliwość dalszego dzielenia i zwielokrotniania się ludu”⁶¹.

Sprawiedliwość i demokracja definiowane raz jeszcze – szkic

Problem w tym, żeby wszechwładza kapitału nie zawładnęła ani nauką, ani państwami. Póki co doświadczenie mówi nam, że rzeczy mają się jednak inaczej – kapitał zamienia w przedsiębiorstwa produkcyjne wszystko, co na swojej drodze napotka, nie zdołały mu się więc oprzeć nawet uniwersytety. Pałacy to temat, ale wychodzi on poza zakres tych rozważań. Cała tak nakreślona sytuacja skłania do tego, żeby demokrację wiązać z nieustannym podważaniem monopolu oligarchicznych rządów na życie publiczne oraz wszechwładzy kapitału. Politykę zaś nie traktować jako jakiegś specyficznej sfery ludzkiej aktywności, lecz dziejący się proces⁶², a jej teorię – odpowiednio – jako *teorię w ruchu*⁶³. Gdyby politykę zatrzymać, gdyby doszło

⁵⁹ Wendy Brown, teoretyczka polityki z Berkeley, tak komentuje orędzie Baracka Obamy, inaugurujące jego drugą kadencję (styczeń 2013 roku): „‘Społeczna odpowiedzialność’, która sama musi być poddana działaniom przedsiębiorczym, jest częścią tego, co przyciąga konsumentów i inwestorów. Z tego punktu widzenia orędzie Obamy obrazuje neoliberalny etatyzm i jest doskonałym chwytym marketingowym zapożyczonym wprost z biznesu – powiększający jego własny kredyt [zaufania] i wzmacniający jego wartość poprzez przyciąganie (re)inwestycji z ekologicznego lub skierowanego na sprawiedliwość sektora publicznego.” (W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution...*, s. 27).

⁶⁰ Zob. P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, przekł. B. Baran, Warszawa 2018, s. 67–77.

⁶¹ J. Rancière, *Nienawiść do demokracji...*, s. 97.

⁶² Tamże, s. 133.

⁶³ Zob. J.P. Hudzik, *Teoria polityki w ruchu*, [w:] J. Nocoń (red.), *Zagadnienia teorii polityki*, Gdańsk 2017, s. 63–93.

do absolutnego utożsamienia ustawy i faktu, to znaczy gdyby można było dokładnie wyartykułować stan sprawiedliwości, która dzieje się w świecie, to trzeba by to uczynić w „wysokokulturalnej” sztuce argumentacji, posłużyć się na powrót uniwersalnymi schematami myślenia, i oddalić się przez to od samych ofiar niesprawiedliwości: słabszych i upokorzonych. Chodzi o poszanowanie/przeżycie bliskości, które stawia opór uniwersalnej wiedzy, represyjności i zniewoleniu, brutalnej przemocy, jaką ona z sobą niesie. Sprawiedliwość realizować może się więc tylko zdarzeniowo, w enklawach, strefach cienia, poza światłem reflektorów racjonalnych rozumowań i kalkulacji: „Ale to, co ważne politycznie, wydarza się zawsze gdzie indziej, w kuluarach kongresu czy za kulisami wiecu, gdzie zostają skonfrontowane problemy immanentne pragnieniu i władzy – rzeczywiste problemy ‘sprawiedliwości’”⁶⁴. Tylko poszczególna domaga się sprawiedliwości – stawienia oporu temu, co wystawiane jest na scenie: ustabilizowanym relacjom, porządkom narzuconym na przypadkowe zdarzenia i sytuacje.

Prezentowany tu szkic teoretyczny zakłada quasi-transcendentalną ontologię polityczną, to znaczy taką, która podlega dialektyce racjonalizacji i przygodności rzeczywistości społecznej, pojętej jako świat przeżywany (kategoria znana socjologom z tradycji fenomenologicznej oraz teorii krytycznej), ma jakąś transcendencję, pozwalającą na moralizowanie i teoretyzowanie tego świata, nigdy nie jest to jednak jakieś transcendentale znaczone, tzn. zdefiniowane, określone, oswojone przez jakąś grupę czy instytucję. Pozwala ono tylko na częściowe stabilizowanie znaczeń i konstytuowanie form podmiotów społecznych lub inaczej: częściowe teoretyzowanie świata, zawsze w oparciu o „podstawy”, które mogą być tylko „przygodne”, jedno z wielu konkurujących ze sobą prób uzasadniania. Wychodząc z tego założenia – różnorodności i dynamiki zmian społecznych – współczesną politykę nie postrzega się już jako politykę trwania, lecz politykę chwili, natychmiastowości, terażniejszości, jak twierdzi np. Fredric Jameson. Polityka terażniejszości, czyli braku czasu – przeszłość minęła, a przyszłości nie potrafimy sobie wyobrazić – skupia się na miejscu, na przestrzeni, dotyczy wszystkiego, co wiąże się z ziemią – jej zawłaszczaniem dla celów osiedlania się, eksploatacji zasobów naturalnych, migracji, ekologii, federalizmu, obywatelstwa, renowacji wielkich miast, powstawania slumsów, faweli itp.⁶⁵

⁶⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przekł. A.Z. Jaksender i K.M. Jaksender, Kraków 2016, s. 191.

⁶⁵ F. Jameson, *An American Utopia*, [w:] S. Žižek (ed.), *An American Utopia. Dual Power and the Universal Army*, London–New York 2016, s. 13.

Uwagi końcowe

Demokracji, tak samo jak i sprawiedliwości zawartej w jej polu semantycznym, nie da się przedstawić w trybie logicznej argumentacji – formułowanej przez racjonalne, dialogujące podmioty. Ani jedna, ani druga, ciągle kwestionowana, nie daje się wystawić na scenie – parlamentu, sali sądowej, mediów – nie może też stanąć wobec przeciwnego, stabilnego, niesprawiedliwego i niedemokratycznego stronnictwa; i nie pozwala, żeby o nią walczyć z równie stabilnego stanowiska etycznego. Ani jednej, ani drugiej nie daje się dlatego przejąć przez żadną grupę sprawczą i użyć do powstawania pojęć przeciwstawnych, które dyskryminowałyby innych ludzi. Pojęcia ogólne, definiowane w proponowany tu sposób, w zamierzeniu mają być więc niewygodne do przeniesienia na polityczną i społeczną sferę jednostkową – partii, wspólnot czy ruchów społecznych. Ustalanie ich znaczeń wedle proponowanych tu kryteriów, zarówno w poznaniu naukowym, jak i w praktyce politycznej, wymaga wysiłku i nigdy nie prowadzi do satysfakcjonującego rezultatu – do określonego pojęcia. W teorii i praktyce utrudnia też wszelkie próby monopolizowania i kumulowania władzy. Tylko tyle, i aż tyle.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł. I wstęp. D. Gromska, Warszawa 1982.
- A. Badiou, A. Finkielkraut, *Dawni kontestatorzy. O aktualności sporów wokół Maja '68*, przekł. W. Dłuski, «Przegląd Polityczny» 2018, nr 148.
- Z. Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, przekł. K. Lebek, Warszawa 2018.
- S. Benhabib, *Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos, aus dem Amerikanischen von L. Rensmann*, „DZPhil“ 2005, nr 53, Berlin.
- W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York 2015.
- M. Bucholc, *Obcy świat terazniejszości*, «Przegląd Polityczny» 2013, nr 118.
- C. Crouch, *Post-Democracy*, Cambridge 2004.
- A.A. Dahl, *O demokracji*, przekł. M. Król, Kraków 2000.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przekł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przekł. A.Z. Jaksender i K.M. Jaksender, Kraków 2016.
- J. Derrida, *Farmakon*, przekł. K. Matuszewski, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, wybór i przedmowa B. Banasiak, Kraków 1993.
- C. Guarnieri, P. Pederzoli, *The Power of Judges: A Comparative Study of Courts and Democracy*, Oxford 2012.
- A. Heller, F. Fehér, *Dialog między Starym a Nowym Światem*, przekł. W. Bulira, [w:] A. Heller, *Eseje o nowoczesności*, Red. nauk. J.P. Hudzik, współp. red. i słowo wstępne W. Bulira, Toruń 2012.

- Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekł. C. Znamierowski, Warszawa 2009.
- J.P. Hudzik, *Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?*, «Teksty Drugie» 2010, nr 3 (123).
- J.P. Hudzik, *Teoria polityki w ruchu*, [w:] J. Nocoń (red.), *Zagadnienia teorii polityki*, Gdańsk 2017.
- F. Jameson, *An American Utopia*, [w:] S. Žižek (red.), *An American Utopia. Dual Power and the Universal Army*, London – New York 2016.
- B. Kaczmarek, *Wartości a interesy. Kilka uwag o tożsamości lewicy*, «Studia Politologiczne» 2009, vol. 14.
- I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, [w:] tenże, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, oprac. i wstęp H.F. Klemme, przekł. i przedm. M. Żelazny, Toruń 1995.
- R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wyb. i oprac. H. Orłowski, przekł. W. Kunicki, Poznań 2012.
- Z. Krasnodębski, *Polityczność i postdemokracja*, «Res Publica Nowa» 22 października 2012, <https://publica.pl/teksty/politycznosc-i-postdemokracja-32662.html/5> (27.07.2019).
- I. Krastew, M. Król, Sh. Banderia, T. Synder, *O nieoliberalnej demokracji. Debaty Tischnerowskie – Reaktywacja!*, «Kultura Liberalna», <https://kulturaliberalna.pl/2014/10/07/nieoliberalnej-demokracji-debaty-tischnerowskie-reaktywacja/> (31.07.2019).
- E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przekł. S. Królak, Wrocław 2007.
- D.A. Lake, M.A. Baum, *The Invisible Hand of Democracy. Political Control and the Provision of Public Services*, «Comparative Political Studies» 2001, vol. 34, nr 6.
- M.P. Markowski, *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski i R. Nycz, Kraków 2006.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002.
- Th. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, przekł. A. Bilik, Warszawa 2015.
- A. Rakowska-Trela, *Sądy i sędziowie wobec niedemokratycznych przemian*, «Studia Politologiczne» 2018, vol. 47.
- J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przekł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008.
- J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, [w:] tenże: *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, przekł. B. Baczko i in., Warszawa 1966.
- C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, wyb., przekł. i wstęp M.A. Cichocki, Kraków 2000.
- P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, przekł. B. Baran, Warszawa 2018.
- B. Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przekł. M. Krzykowski, Warszawa 2017.
- J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, przekł. A. Ehrlich, Kraków 2015.
- Ch. Taylor *A Secular Age*, Cambridge Mass., 2007.
- B. Wojcieszke, *Psychologia władzy*, «Nauka» 2011, nr 2.
- S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, przekł. M. Kropiwnicki i B. Szlewa, Warszawa 2011.